انسان در نگاه اسلام و اومانیسم

عبدالله ابراهیم زاده آملی*

چکیده

هم مکاتب مادّی و بشری و در رأس آن‌ها اومانیسم، از حقوق و آزادی‌های انسان سخن می گویند و هدف خود را تعالی و تکریم او و رساندنش به حقوق و منزلت‌های والای انسانی اعلام می کنند و هم ادیان و مکاتب آسمانی و الاهی و در رأس آن‌ها، مکتب آسمانی اسلام؛ اما این که کدام‌یک از این دو مکتب انسانی و الاهی در ادعای خود راستگوترند، به بررسی واقع بینانه و دور از پیش داوری نیازمند است.

انسان دو بعد جسمی و روحی است ولی اصالت او با روح مجرد است؛ انسان دارای ویژگی‌های فراوانی از جمله، قوه عاقله، قدرت تفکر، توانایی نطق و تکلم، فطرت و گرایش‌های درونی دیگر است. او در تفکر اومانیستی، محور هستی، جایگزین خدا و دین، محصور در دنیا و اهداف دنیایی است و آزادی و اختیار کنترل نشده ای دارد؛ اما انسان در اسلام، دارای روح خدایی، کرامت ذاتی و برخوردار از حقوق و آزادی‌های مدنی در چارچوب تعیین شده دین، و حقوق و آزادی‌های او به بعد مادی و جسمی او محدود نمی‌شود و از آزادی معنوی و حیات آخرتی نیز بهره‌مند است. اهداف او به دنیا محدود نمی‌شود و مسؤولیت پذیر و متعهد به اصول انسانی و اخلاقی است.

واژگان کلیدی: *اسلام، اومانیسم، انسان، روح، جسم، حقوق، آزادی‌ها.*

---

* عضو هیأت علمی و کارشناس ارشد فلسفه و کلام پژوهشکده تحقیقات اسلامی سپاه
تاریخ دریافت:۱۳۸۵/۱۲/۱۳ تأیید نهایی: ۱۳۸۶/۲/۱۷

درآمد

شناخت انسان و ویژگی‌های ممتاز نهفته در ابعاد وجـودی‌اش، اهمیـت فراوانـی دارد و دانشمندان بسیاری را در رشته‌های گوناگون علمی به خود مـشغول سـاخته اسـت. انـسان پژوهان بر این نکته تأکید دارند که ابزارهای عادی شناخت بـشر از پاسـخگویی صـحیح و کامل به بسیاری از پرسش‌های مهم دربـاره انـسان ناتواننـد؛ از ایـن رو، امـروزه از «انـسان موجـود ناشـناخته» (کـارل، ۱۳۵۴: ص ۵ ـــ ۷ و ۱۷) «بحـران انـسان شناسـی»، «بحـران روان شناسی» (فروم، ۱۳۷۴: ص۲۲ ـ ۴۲) و مانند آن سخن می‌گویند.

بر این اساس است که می‌بینیم درباره انسان، نظریه‌های متفاوت و بلکه متـضادی ارائـه کرده‌اند؛ زیرا یک نظریه می‌گوید: انـسان سرشـت اهریمنـی دارد (فرویـد گرایـان). نظریـه دیگری انسان را موجودی معرفی می‌کند که فقط در جهـت منـافع خـود حرکـت مـی‌کنـد (تجربه گرایان). یا فقط در پی لذت جویی است (لـذت گرایـان). نظریـه‌ای انـسان را شـرّ بالذات معرفی می‌کند (اتولوژیست‌ها: لوزنتز) و گروه دیگری، انسان را موجودی می‌داند که نه خوب است و نه بد، و خوبی و بدی او تابع اوضاع اجتمـاعی اسـت (اگزیستانسیالیـسم: سارتر) (حلبی، ۱۳۷۴: ص۱۵۷ و ۱۵۸). این گونه اظهار نظرهـای متـضاد دربـاره انـسان از سوی مکاتب خود ساخته و انسانی و دانشمندان به ویژه غربـی کـه فـزون از شـمار اسـت (برای آگاهی بیشتر از جمله ر.ک: پازارگاد، بی‌تا)، دو واقعیت را درباره انسان نشان می‌دهد: نخست آن که انسان موجود بسیار پیچیده‌ای است؛ به طوری کـه اگـر او را «مجهـول‌تـرین پدیده هستی» از میان موجودات ممکن بنامیم، به گزاف سخن نگفته‌ایـم؛ بـه همـین دلیـل، شناخت او کاری بسیار دشوار، بلکه به طریق عادی نـاممکن اسـت. دوم آن کـه چنـان کـه مشاهده کردیم، مکاتب بشری و دانشمندان علوم، زبان به اعتراف گشوده، و ناتوانی خویش را از شناخت ابعاد موجودی انسان و رازهای نهفته در نهاد او ابـراز داشـته‌انـد؛ از ایـن رو، چاره‌ای جز آن نیست که در شناخت انسان و ابعاد گوناگون وجود او و اسرار وجودی اش از مبدأ آفرینش و منشأ پیدایی او کمک بجویم و به همین منظور دست نیاز به سوی وحـی الاهی (در جایگاه یگانه منبع مطمئن دیدگاه‌های الاهی) دراز کنیم.

در این جهت و به منظور نشان دادن برتری دیدگاه‌های مکاتب الاهی از مکاتب بـشری درباره انسان، به دیدگاه دو مکتب الاهی و بـشری دربـاره انـسان بـه طـور خلاصـه اشـاره

می‌کنیم. از میان مکاتب الاهی و وحیانی، دیدگاه‌های مکتب آسمانی اسلام درباره انسان را به طور فشرده می‌آوریم و از میان مکاتب بشری به دیدگاه‌های «اومانیسم» در جایگاه نماینده و نمایانگر مکاتب بشری، درباره انسان اشاره می‌کنیم؛ البته باید توجه داشت که هر یک از این دو دیدگاه در طول تاریخ بشر به صورت نسبی یا مطلق بر جوامع انسانی حاکمیت داشته‌اند که بررسی سیر تاریخی این حاکمیت و نیز بررسی همه جانبه و تفصیلی این دو نوع مکتب نه رسالت این نوشتار است و نه این مقال گنجایش تبیین آن را دارد؛ از این رو، به بررسی واپسین (و کامل‌ترین) دیدگاه‌های دو نوع مکتب الاهی و بشری درباره انسان می‌پردازیم؛ چرا که اسلام در جایگاه واپسین و کامل‌ترین دین از سلسله ادیان الاهی مطرح است و از میان مکاتب انسانی، «اومانیسم» (انسان مداری) نیز از حدود قرن چهاردهم میلادی در جهان غرب رواج یافت و طی شش قرن به ویژه قرن اخیر، اکثر قریب به اتفاق مکتب‌های فکری، سیاسی و ادبی غرب را تحت سیطره خود قرار داد و حتی برخی از پیروان ادیان آسمانی را نیز آگاهانه یا ناخود آگاه به خود جذب کرد.

انسان در نگاه اسلام

در آموزه‌های آسمانی اسلام، پس از مسأله «خدا»، «انسان» محوری‌ترین مسأله به شمار آمده و آفرینش جهان، فرستادن پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی برای رساندن او به سعادت و رستگاری حقیقی، صورت گرفته است (جاثیه (۴۵): ۱۳؛ ابراهیم (۱۴): ۳۴؛ آل عمران (۱۳): ۱۶۴؛ بقره (۲): ۱۸۵).

اهمیت انسان و جایگاه ممتازش در اسلام تا آنجا است که پیشوای نخستین مکتب تشیع، حضرت علی □، شناخت انسان را مقدمه شناخت خدا دانسته است:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، عَرَفَ رَبَّهُ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۱: ج۷، ص۳۸۷).

کسی که خود را بشناسد، خدا را شناخته است.

این حدیث، افزون بر این که جایگاه ممتاز انسان را نشان می‌دهد، دشواری شناخت حقیقت انسان و پی‌بردن به رازهای شگفت انگیز وجودی‌اش را نیز می‌رساند. با این وصف، این جا می‌کوشیم گوشه‌هایی از شخصیت و ابعاد وجودی انسان را با استفاده از منابع معتبر دینی و دیدگاه‌های متکلمان و حکیمان اسلامی معرّفی کنیم. بحث و بررسی دیدگاه اسلام درباره انسان را در سه بخش به شرحی که می‌آید، ارائه می‌کنیم.

شناسایی ماهیت انسان

آنچه در این مقال به اختصار می‌توان گفت، این است که انسان، از دو بعد یا حقیقت وجودی گوناگون و مستقل از یک‌دیگر تشکیل شده است که هر کدام آثار و خواص معیّنی دارند. این دو حقیقت، عبارتند از:

۱. جسم طبیعی، متشکل از عناصر، اجزا و اعضای مادی با فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی؛

۲. بعد روحی و روانی، انتزاع یافته از سلسله اعصاب با افعال خاص خود (ر.ک: جعفری، ۱۳۴۴: ص۱۵۷ـ ۱۵۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۹: ص۱۱۰ ـ ۱۱۱، همو، ۱۳۶۱: ج۲، ص۳۶۷).

روح و جسم، گرچه از لحاظ وجودی از یکدیگر مستقل، و دارای آثار و خواص متمایز و متفاوتی هستند، به دلیل ارتباط تنگاتنگ و بلکه وابستگی شدیدشان به هم، در یک‌دیگر تأثیر و تأثر دارند و مکمّل هم هستند؛ به طور مثال، تأثیر شدید روحی، جاری شدن اشک از غدد چشمی را همراه دارد و با خالی شدن معده، احساس گرسنگی به انسان دست می‌دهد (همان).

روح بر خلاف تصور مادی گرایان، نه تنها وجود دارد، بلکه از ماده برهنه یا پیراسته است و بالاتر از این، اصل و اساس انسان را تشکیل می‌دهد (زمر (۳۹): ۴۲؛ سجده (۳۲): ۱۱؛ نحل (۱۶): ۷۰) و مدیر و مدبّر بدن عنصری نیز هست، و به لحاظ تعلقش به بدن مادی، به آن «نفس» گفته می‌شود (ر.ک: عبید، [بی تا]: ص۱۵ ـ ۲۰؛ حسن زاده آملی، ۱۳۶۳: ص۳۲۹).

این که ماهیت نفس انسانی چیست، فیلسوفان بزرگ اسلامی مانند بوعلی سینا و صدر المتالهین معتقدند که انسان، توانایی شناخت اشیا و موجودات و از جمله «نفس» را ندارد. ما فقط برخی از خواص اشیا و نفس را می‌توانیم بشناسیم.* صدرالمتألهین نیز در جلد هشتم اسفار همین نظر را تأیید کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ص۳۴۳ـ۳۴۴). بر این

---

* قسمتی از عبارات ابن سینا در تعلیقات چنین است: **الوقوف علی حقایق الاشیاء لیس فی قدرة البشر و نحن لا نعرف من الاشیاء الا الخواص و الاعراض و لا نعرف الفصول المقومه لکل واحد منها الداله علی حقیقته بل نعرف انها اشیاء لها خواص و اعراض...** (ر.ک: *ابن سینا*، ۱۹۷۳م: ص۳۴ و ۱۳۷).

اساس، آنچه از عبارات شیخ رئیس در تعریف نفس انسانی بر مـی‌آیـد، ایـن اسـت کـه او، نفس را قوه یا صورت یا کمال فعّاله‌ای می‌داند که فاعل به قصد و اختیـار بـوده و قـصد و اختیار او کثیر، و افعال او نیز کثیر است. اگر این قوه فعّاله، افعالش را همراه با تعقل و تفکر انجام دهد، همان نفس ناطقه انسانی است در غیر این صورت، اگر صرفاً افعال او ناشی از قوه شهویه و غضبیه باشد، نفس حیوانی است (ابن سینا، ۱۳۷۱ق: ص۵۱).

آنچه صدر المتألهین در باب تعریف «نفس انسانی» گفته، به اجمال چنین است: او نفس را به سه قسم نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند و در تعریف نفس نبـاتی گفتـه اسـت: نفس نباتی کمال اول برای جسم طبیعی آلی اسـت از آن جهـت کـه زاده مـی‌شـود، رشـد می‌کند و می‌زاید. در تعریف نفس حیوانی گفت: آن کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از آن جهت که جزئیات را درک می‌کند و متحرّک بالاراده است؛ آن گـاه در تعریـف نفـس انسانی گفته که نفس انسانی کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از آن حیث که کلّیات و مجردات را درک می‌کند و افعال فکری انجام می‌دهد و کارهایش بر اختیـار و اسـتنباط بـه رأی استوار است (صدرالمتألهین، همان: ج۸، ص۵۳؛ همـو، ۱۳۶۶: ص۲۷۷، همـو، ۱۳۶۳: ص۴۹۹، ۵۱۳ و ۵۱۴ و همو، ۱۳۵۴: ص۲۵۷). استاد شـهید مرتـضی مطهـری نیـز پـس از بحث و بررسی درباره حقیقت و اصالت روح می‌گوید:

روح، خاصیت و اثر ماده نیست؛ کمالی است جوهری که از برای ماده پیدا می‌شود و به نوبه خود منشأ آثاری بیشتر و متنوع تر از آثار ماده می‌گردد ... (مطهری، ۱۳۶۶: ص ۱۸).*

ادله اثبات روح و تجردش بسیار است (حسن زاده آملی، همان: ص۳۲۹ـ۳۳۴؛ مـصباح، ۱۳۶۶: ج۲، ص۱۵۵ ـ ۱۵۶).** از جمله این که ما در تمام عمـر، از خـود بـه «مـن» تعبیـر می‌کنیم، با اینکه دگرگونی‌های فراوانی برای بدن عنصری ما پیش مـی‌آیـد؛ ماننـد بیمـاری،

* این که گفته شده نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، مقصود این اسـت کـه نفـس، جـزء قـوام دهنده نبات، حیوان و انسان است، نه جسمیّت و بدن آن‌ها؛ پس نفس تعیّن بخش و محصل نوعیت است و به واسطه نفس است که حیوان بالفعل حیوان می‌شود و نبـات بالفعـل، نبـات و انـسان بالفعـل، انـسان (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۱ق: ص۵۱ ـ ۵۳).

** شیخ رئیس، سیزده دلیل برای تجرد نفس ناطقه اقامه کرده است.(ر.ک: *ابن سینا*، ۱۳۶۰ش: ص۱۹۴ـ۲۱۴؛ نیز ملاصدرا دلایل عقلی و نقلی (آیات و روایات) فراوانی بر تجرد نفس ناطقه ارائـه کـرده اسـت (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج ۸، ص۲۶۰ ـ ۳۲۶).

پیری، نقص عضو، چاقی و لاغری و غیر آن. با این همه دگرگونی و تبدّلات جسمی، باز هم از حقیقت انسانی چیزی کاسته نمی‌شود و در هر حالتی حتی اگر حساس‌ترین عضو بدن انسان را که مغز است بردارند، باز او را همان انسان قبلی می‌شمارند و از حقیقت انسانی دور نمی‌دانند. این نشان می‌دهد که حقیقت اصلی و من واقعی انسان، روح است نه جسم (حسن زاده آملی، ۱۴۰۴ق: ص۳۳ ـ ۳۶).

نیز ما همه افعال و انفعالات گوناگون بدن را به خود نسبت داده، می‌گوییم: من خوردم؛ با چشمم دیدم؛ با زبانم سخن گفتم و مانند آن. در تمام این حالات و تغییرات و افعال گوناگون خود را به یک واحد به نام «من» نسبت می‌دهیم. این واحد چیست؟ آیا تک تک این اعضا هستند؟ بی شک کار یک عضو را نمی‌توان به عضو دیگری نسبت داد؛ چون از یکدیگر مستقلند. آیا مجموع این اعضا است؟ مجموع اعضا نیز چیزی جز تک تک اعضا نمی‌تواند باشد؛ در حالی که در همه حالات متغیر و مختلف، ما ثبات شخصیت داریم.

از این جا معلوم می‌شود که آن شخصیت واقعی و «من حقیقی» چیزی جز این اعضا و جوارح است؛ گرچه با آن‌ها بی ارتباط نیست و آن، همان نفس مدبّر و روح مجرد است که همه افعال آدمی به فرمان او و به وسیله اعضای مادی و جسمی انجام می‌پذیرد.*

از دیگر ادله تجرد «روح، امتناع انطباع کبیر بر صغیر» است. شرح کوتاه این دلیل چنین است: هر یک از ما این تجربه را داشته‌ایم که بارها به تماشای مناظر طبیعی دشت و صحرا یا آسمان گسترده نشسته و از آن لذت برده‌ایم. ما این صحنه‌های گسترده را با همان گستردگی و پهناوری‌اش درک می‌کنیم. آیا تاکنون فکر کرده‌ایم که این صحنه‌های گسترده و ده‌ها نمونه دیگر را که پیش‌تر دیده و اکنون به خاطر داریم، کجا قرار دارد؟ آیا ممکن است این صورت‌های بزرگ که به مکانی با گستره چندین کیلومتر نیازمند است، در سلول‌های بسیار کوچک مغز جای گرفته باشند؟ بی‌گمان، این صورت‌ها در ما جای دارند و آن را با همان بزرگی و گستردگی می‌یابیم؛ اما هیچ یک از اعضای مادی ما به ویژه مغز که مادی گرایان آن را مرکز ادراکات معرفی می‌کنند، گنجایش چنین صورت‌هایی را ندارند

* نفس در عین وحدت و یگانگی همه قوا و خاستگاه همه کارها است (ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۷۱: ص۳۳۵ـ ۳۳۷؛ طباطبایی، *بی‌تا*: ص۲۳۶؛ صدر المتألهین، *۱۹۸۱*م: ج۸، ص۳ـ۶و۱۳۲ـ۱۳۳).

و جای گرفتن این صورت‌ها در آن فضای کوچک امکان پذیر نیست و به اصطلاح، مستلزم انطباع کبیر بر صغیر است که بطلان آن روشن است؛ بنابراین، باید بگوییم: صورت ادراکی که خصوصیت ماده را ندارد و امری مجرد است، به وسیله روح مجرد درک می‌شود (طباطبائی، همان: ص۲۱۲ ـ ۲۱۳؛ حسن زاده آملی، ۱۳۶۱: ص ۵۴ ـ ۷۵.)

ویژگی‌های مهم انسان

انسان با همه وجوه مشترکی که با دیگر جانداران دارد، تفاوت‌های فراوانی هم با آن‌ها دارد و از ویژگی‌هایی نصیب می‌برد. این جا برخی از این ویژگی‌های مهم انسان را فهرست‌وار ذکر می‌کنیم:

۱. انسان موجودی مادی ـ معنوی است (ترکیبی از جسم و روح)؛

۲. انسان افزون بر این‌که در حواس مشترک، با جانداران و حیوانات همراه است، نیروی ادراکی و شناخت بسیار قوی دیگری به نام «عقل» دارد که قادر است با نیروی تعقّل، قوانین کلی جهان را کشف کند و براساس شناخت کلی جهان و کشف قوانین کلی، طبیعت را استخدام کند و در جهت مصالح خویش به کار گیرد.

۳. انسان افزون بر برخورداری از قوه عاقله که او را به تفکر و شناخت عمیق و دقیقی درباره خود و جهان توانا می‌کند و نیز بر تعلیم و دانش آموزی قادر می‌سازد، نوعی معرفت و شناخت ذاتی وفطری به نام «علم حضوری» نیز دارد که او را بر شناخت ذات خویش و قوای ظاهری و باطنی‌اش توانا می‌سازد؛

۴. انسان دارای قدرت نطق و تکلم است و می‌تواند هرچه را اراده می‌کند، با زبان بیان کند؛

۵. انسان افزون بر این‌که قوا و غرایز مشترکی با سایر حیوانات دارد، از نیروی درونی منحصر به فردی به نام «فطرت» نصیب برده*، که منشأ بسیاری از گرایش‌ها و جاذبه‌های درونی و صفات و ملکات نفسانی است. برخی از این گرایش‌ها و جاذبه‌های اختصاصی، عبارتند از دانش طلبی و حقیقت جویی، عواطف اخلاقی، جمال و زیبایی، تقدیس و پرستش که از پایدارترین تجلیّات روح آدمی و ابعاد وجودی او است و به قول انیشتین،

* برای آگاهی از معنای فطرت و ویژگی‌های آن و نیز تفاوتش با طبیعت و غریزه، (ر.ک: جوادی آملی، *۱۳۷۸*: ص۲۳ـ۲۸؛ رجبی ۱۳۸۰: ص۱۲۷ـ۱۳۷و ۱۴۲ـ۱۴۸).

دانشمند بزرگ عصر ما، انسان در حال پرستش به کـوچکی آمـال و اهـداف بـشری، و در برابر، به عظمت و جلالی که در ماورای امور و پدیده‌ها در طبیعت و افکـار آشـکار اسـت، پی می‌برد (انیشتاین، [بی تا]: ص۵۶)؛

۶. انسان اراده و اختیار دارد. موجودی آزاد و انتخابگر است و با همـین نیـروی اراده و اختیار می‌تواند مکان زندگی، نوع زندگی، دین، شغل، همسر و چیزهایی دیگـر مربـوط بـه خویشتن را برگزیند.

۷. از آن جا که انسان به عقل و اراده مجهّز است می‌توانـد همـه گـرایش‌هـای خـود را کنترل کند و تحت فرمان عقل و دین درآورد و نفوذهای خارجی را قطع کند و خویشتن را از هر قید و بند نفسانی و ظاهری آزاد سازد و مالک خویشتن شود و شخـصیت انـسانی و کمالات روحی اش را استحکام بخشیده، ارتقا دهد. مالکیت نفس و تسلط بر خود و رهایی از میل‌ها و گرایش‌های نفسانی و شیطانی، «آزادی معنوی» نامیـده مـی‌شـود کـه بهتـرین و ارزشمندترین نوع آزادی به شمار می رود و هدف و غایت اصلی تربیـت دینـی و اسـلامی همین است (ر.ک: جعفری،۱۳۴۴: ص۱۹۰ـ۲۰۳؛ صدر المتألهین، ص۱۸۸ـ۱۸۹، جیمز، ۱۳۶۷: ص۲ـ۶).

جایگاه انسان در اسلام

جایگاه و ویژگی‌های شخصیتی انسان در اسلام بسیار گسترده و در همـان حـال بـسیار ارزشمند است. این جا به گونه فشرده به برخی از مهم ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. حقیقت وجود آدمی (روح) چنان قداست و شرافتی دارد که خداوند آن را بـه خـود نسبت می‌دهد (ر.ک: سجده (۳۲): ۷ ـ ۹). انسان مسجود فرشتگان الاهی است (ر.ک: بقـره (۲): ۳۰ ـ ۳۴). و در جایگاه «خلیفة الله» و جانشین خدا در زمین مطرح است (همان)؛

۲. همه پدیده‌های آسمانی و زمینی برای او آفریده شده‌اند و همه مواهب و نعمت‌هـای مادی و معنوی در خدمت اویند تا با استفاده از آن‌ها به اهداف متعالی و کمـال زنـدگی‌اش دست یابد (ر.ک: لقمان (۳۱): ۲۰، جاثیه: ۱۳ (۲۲)، حج: ۶۵).

۳. انسان افزون بر کرامت ذاتی می‌تواند کرامت اختیاری کسب کند و بـا انتخـاب برتـر خود، راه دین‌داری و خداپرستی را برگزیند و از راه پرهیزکاری و تقـوا و بنـدگی خـدا بـه بالاترین منزلت انسانی (مقام انسان کامل) و قرب الاهـی برسـد (ر.ک: حجـرات (۴۹): ۱۳،

قمر (۵۴): ۵۵.) چنان که راه ترک دین‌داری، کفرورزی، فساد اخلاقی و انحطاط روحی نیـز به رویش گشوده است (ر.ک: بقره (۲): ۲۵۶، انسان (۷۶): ۳، اسراء (۱۷): ۸۴).

۴. از دیدگاه اسلام، انسان آزاد آفریده شده و هیچ کـس حـق نـدارد ایـن حـق را از او سلب کند (صبحی صالح، نامه ۳۱: ص۴۰۱).

۵. در اسلام، انسان‌ها صرفنظر از نژاد، مقام، سن، جنس، رنگ و مانند آن، احترام والایی دارند. کشتن یک تن به منزله کشتن همه مردم است و در دنیا و آخـرت کیفـر و مجـازات سنگینی دارد (ر.ک: مائده (۵): ۳۲).

۶. در اسلام هرگونه ظلم و تعدّی به حقوق دیگران، نظیر توهین، فحّاشی، حریم شکنی به صورت تجاوز به «حق الناس» مطرح و ظلم و گناه نابخـشودنی اسـت و مرتکـب آن از مجازات آخرتی رها نمی‌شود، مگر به رضای مردم (صبحی صالح: خطبه۱۷۶، ص۲۵۵).

۷. حقوق و آزادی‌های انسان در اسلام، عمیق و فراگیر اسـت و فقـط حقـوق و آزادی ظاهری نیست و به زندگی مادی نیز محدود نمـی‌شـود؛ بلکـه شـعاع آن، عرصـه بـاطنی و معنوی را نیز در بر می‌گیرد.

۸. حقوق و آزادی انسان در اسلام، به حقوق فردی محدود نیست و حقوق اجتماعی را نیز شامل می‌شود؛ چون اسلام مصالح فرد و اجتماع هر دو را در نظر دارد و هرگز مـصالح یکی را فدای دیگری نمی‌کند (ر.ک: ابن شعبه حرّانی، ۱۳۶۳: ص۲۶۰ـ۲۷۷).

۹. انسان در اسلام، گرچه آزاد است و حقوق فزاینده‌ای دارد، در برابر، مـسؤولیت‌هـا و تکالیفی نیز دارد و باید در جایگاه مـسلمان و مـؤمن بـه برنامـه‌هـا و احکـام اسـلامی، آن مسؤولیت‌ها و تکالیف را بر عهده گیرد (ر.ک: جـوادی آملـی، ۱۳۶۷: ص۹۴ــ۱۱۰؛ همـو، ۱۳۷۵: ص۲۴۵ـ۲۵۱).

انسان در نگاه اومانیسم

مفهوم و پیشینه اومانیسم

واژه "Humanism" کـه بـه معنـای مکتـب اصـالت بـشر، بـشرانگاری، انـسان مـداری، انسان‌گرایی و مانند آن است، از ریشه humble (humilis) واژه لاتـین "humus"، بـه معنـای خاک یا زمین است. از این رو، "homo" به معنای هـستی زمینـی و "humanus" بـه معنـای

خاکی یا انسان است.

این واژه در آغاز، در مقابل دیگر موجودات خاکی، یعنی حیوانات و گیاهان و نیز مرتبه دیگری از آفریده‌ها، یعنی ساکنان آسمان یا خدایان (divinus, deuslaivus) به کار مـی‌رفـت. در اواخر دوران باستان و قرون وسطای غرب، محققان و روحانیـان، میـانِ واژه "divinitas" به معنای حوزه‌هایی از معرفت و فعالیت که از کتاب مقدس نشأت مـی‌گرفـت و اصـطلاح اومانیتاس (humanitas) به معنای حوزه‌هایی که به قضایای عملـی زنـدگی دنیـوی مربـوط می‌شد، فرق گذاشتند. از آنجا که این حوزه دوم، بیشتر مـواد خـام خـود را از نوشـته‌هـای رومی و به طور فزاینده از یونان باستان می‌گرفت، مترجمان این آثـار کـه معمـولاً ایتالیـایی بودند، خود را "umanisti" یا «اومانیست‌ها» نامیدند.

بر این اساس، "humanist" به آن حوزه از معارف درسی اطلاق می‌شـد کـه آرایـه‌هـای بیان، منطق، ریاضیات و آثار نویسندگان یونـانی و رومـی را در بـر مـی‌گرفـت از ایـن رو، «اومانیست» فردی بود که این موضوعات را ترجمه یـا تـدریس مـی‌کـرد و یـا زمینـه‌هـای تدریس آنها را فراهم می‌ساخت (دیویس، ۱۳۷۸: ص ۱۷۰).

در یکی دیگر از منابع معتبر غربی «دایرة المعارف پل ادواردز» نیز در ذیل واژه اومانیسم درباره معنای این واژه و ریشه آن آمده است:

«اومانیسم جنبشی فلسفی و ادبی است که در نیمه دوم قـرن چهـاردهم، از ایتالیـا آغـاز گردید و به کشورهای دیگر اروپایی کشانیده شد. این جنبش یکی از عوامل فرهنگ جدیـد را تشکیل می‌دهد. همچنین اومانیسم فلسفه‌ای است که ارزش یا مقام انسان را ارج می‌نهـد و او را میزان همه چیز قرار می‌دهد. بـه بیـانی دیگـر، سرشـت انـسانی و حـدود و علائـق طبیعت آدمی را به عنوان موضوع می‌گیرد.

اومانیسم در معنای آغازینش، کـه مفهـومی تـاریخی اسـت، جنبـه اساسـی و زیربنـایی رنسانس است؛ همان جنبه ای که متفکران از آن طریق، کمال انسانی را در جهان طبیعـت و در تاریخ جست‌وجو کردند و تفسیر انـسان را نیـز در ایـن راسـتا جویـا شـدند. اصـطلاح اومانیسم در این معنا، از «اومانیتاس (Humanitas) گرفته شده است کـه در زمـان سیـسرون (Cicero) و وارو (Varro) به معنای تعلیم مطالبی به انسان بـود کـه یونانیـان آن مطالـب را پایدیا (Paideia) می‌نامیدند که به معنای فرهنگ است. در یونان قـدیم، تعلـیم و تربیـت بـا

آموزش هنرهای آزاد صورت می‌گرفت و تنها چنین آموزش‌هایی شایسته انسان تلقی می‌شد؛ از آن جهت که آدمی خود را از دیگر حیوانات متمایز کرده است. اومانیست‌ها می‌کوشیدند تا آن حیات روحی را که انسان در عصر کلاسیک دارا بود، ولی در قرون وسطا از دست داده بود، دیگر بار از طریق ادبیات کلاسیک به او بازگردانند و آن همان روح «آزادی» بود ادعای خود مختاری و خود رهبری (Autonomy) آدمی را توجیه می‌کرد و به او اجازه می‌داد تا در حالی که خود را گرفتار طبیعت و تاریخ می‌دید، به دنبال قابلیتی باشد تا بتواند طبیعت و تاریخ را قلمرو حکومت خود سازد و بر آن مسلط شود. اومانیسم به عنوان «بازگشت به روزگار باستان» به معنای تجدید گذشته باستانی نبود، بلکه در صدد بود تا به احیا و توسعه استعدادها و نیروهایی بپردازد که گذشتگان دارا بودند. این در حالی بود که اومانیست‌ها برخی از باورهای مردمان قرون وسطا را از دست داده بودند. دلیل توجه بشر انگاران به ادبیات باستانی (شعر، معانی بیان، اخلاق و سیاست) این بود که آنان معتقد بودند چنین ادبیاتی انسانی تربیت کند که به نحو مؤثری آزادی و اختیار خویش را به کار گیرد.(Edwards, IV, P.69, 70)

با وجود تعریف‌های و معانی گوناگون برای این واژه، می‌توان گفت تاکنون دو معنای آن یعنی معنای ادبی و معنای فلسفی بیشتر رواج یافته است. نیز از میان این دو، معنای فلسفی آن امروزه بیشتر مطرح است؛ زیرا در دل خود به معنای ادبی نیز توجّه دارد. اومانیسم به معنای فلسفی آن، همان «انسان سالاری»، «بشر انگاری» یا «اعتقاد به اصالت بشر» در برابر اعتقاد به اصالت خدا است. این مکتب، انسان را یگانه حقیقت جهان آفرینش می‌داند و به جای خدا می‌نشاند؛ یعنی اومانیسم در شکل افراطی اش در تضاد با خدامحوری یا خداگرایی است و هرگونه اندیشه متافیزیکی مانند وحی الهی و ادیان آسمانی را نفی می‌کند؛ و بشر را مالک الرقاب هستی و فرمان‌روای مطلق طبیعت می‌انگارد (زرشناس، ۱۳۸۱: ص۳۸ ـ ۳۹).

توضیح آنکه عالمان زیادی در شکل گیری مکتب اومانیسم نقش داشته‌اند و چه بسا بسیاری از آنان در صدد ارائه «اومانیسم خدا محور» نیز بوده‌اند. از این رو، بسیاری از اومانیست‌ها، این مکتب بشری را در چارچوب خدا و دین ـ البته به مفهوم غربی آن ـ جست‌وجو می‌کردند، ولی باید دانست اکثریت با دانشمندانی است که دین را بر نمی‌تابند،

و بلکه به تصریحِ تونی دیویس، اومانیسمی را پایه ریزی کرده‌اند که «دین انسانیت» (religion of humanity)، نام‌گذاری شد. این دین جدید، جای گزین مسیحیتی شد که دیگر اعتقاد بدان امکان نداشت (زرشناس، همان: ص۳۶) و انسانیت نیز آن گونه تعریف شد که در تقابل با مذهب باشد (زرشناس، همان: ص۱۶۵).

بر همین اساس، اومانیست‌های امروزی بیشتر از دیدگاه‌های دو فیلسوف مشهور عصر روشنگری، یعنی ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ـ۱۸۰۴) و اگوست کنت (۱۷۹۷ـ۱۸۵۷) تأثیر پذیرفته‌اند. این دو متفکر با وجود اختلاف ماهوی نظام فکری ـ فرهنگی‌شان، پذیرفته بودند که معرفت را تا حد معرفت علمی و آن هم از نوع عقلانیتی که به فیزیک نیوتنی انجامید، تنزل داده‌اند. در این رویکرد، معرفت، دانستن نسبت‌های محسوس میان حقایق مفروض بر اساس نسبت‌های ریاضی تعریف شد. همچنین شناخت خدا و به تبع آن خداپرستی و اساساً اعتقاد به مسائل ماورای طبیعی، به علت خارج بودن از دسترس تجربه، غیر واقعی پنداشته می‌شد. در نتیجه، حتی خداشناسی عقلانی نیز انکار گشت. کانت بر این باور بود که خدا شناخت ناپذیر است ولی باید یکی از لوازم عقل عملی به شمار آید و صرفاً به عنوان یک اصل موضوعه پذیرفته شود. کنت نیز که پرداختن به علت را امری غیر علمی می‌دانست، تأمل درباره خدا را مردود می‌شمرد و انسان را به وجود خدا، حتی به عنوان ابزار عقل عملی، نیازمند نمی‌دید (باربور، ۱۴۷۴: ص۹۱ـ۹۷؛ رجبی، ۱۳۷۹: ص۳۶ـ۳۸.).

ارنست کاسیرر نیز در توصیف بینش حاکم بر عصر روشنگری (رنسانس) که برخاسته از اومانیسم و در آمیخته با آن است، می‌نویسد:

> به نظر می‌آید تنها وسیله‌ای که انسان را از تعبّد و پیش داوری آزاد می‌کند و راه را برای خوش بختی واقعی او هموار می‌سازد، مردود شمردن کامل اعتقاد مذهبی به طور عام است؛ یعنی به هر فرم تاریخی که ملبّس شود و بر هر شالوده‌ای که متکی باشد. خصلت کلی عصر روشنگری، رویّه آشکار انتقادی و شکاکانه نسبت به دین است (کاسیرر، ۱۳۷۰: ص۲۱۰).

جمع بندی

از قرن چهاردهم میلادی تا به امروز، معنای عامّ اومانیسم، مبانی و مؤلّفه‌های زیر را در نظر داشته است. البته میزان هر کدام از این عناصر در نحله‌های مختلفِ و اندیشه‌های شخصیت‌ها، متفاوت خواهد بود:

۱. محوریّت انسان و پای‌بندی به خواست‌ها و دل بستگی‌های انسانی؛ ۲. باور به عقل، شک‌گرایی و روش عملی چونان ابزاری مناسب برای کشف حقیقت و ساختن جامعه انسانی؛ ۳. برشمردن عقل و اختیار به عنوان جنبه‌های بنیادی وجود انسان؛ ۴. اعتقاد به بنا نهادن اخلاق و جامعه بر مبنای خود مختاری و برابری اخلاقی؛ ۵. باور به جامعه باز و تکثّر گرا؛ ۶. تأکید بر دموکراسی، به عنوان بهترین تضمین کننده حقوق انسانی در برابر اقتدار فرمان‌روایان و سلطه جویی حاکمان؛ ۷. التزام به اصلِ جدایی نهادهای دینی از دولت؛ ۸ . پرورش هنر مذاکره و گفت‌گو، چونان ابزار حلِّ تفاوت و تقابلِ فهم‌های مختلف؛ ۹. اعتقاد به اینکه تبیین جهان بر پایه واقعیّت‌های ماورای طبیعی و توجّه به یک جهانِ غیردنیوی برای حلّ گرفتاری‌های بشری، تلاشی برای بی ارزش کردن عقل انسانی است. جهان موجودی خودْ پیدا و انسان نیز بخشی از همین جهان طبیعت است که براساس یک فرایند تحوّلیِ مداوم پدید آمده است؛ ۱۰. باور به اینکه باید همه ایدئولوژی‌ها و سنّت‌های دینی، سیاسی یا اجتماعی را خود انسان ارزش گذاری شود؛ نه اینکه صرفاً براساس ایمان پذیرفته شود؛ ۱۱. جست‌وجوی پیوسته برای یافتن حقیقت عینی؛ با درک و اعتراف به اینکه شناخت و تجربه جدید، همواره ادراک‌های ناقص ما را از آن حقیقت عینی دیگرگون می‌سازد؛ ۱۲. اعتقاد به اینکه اومانیسم جای‌گزینی واقع بینانه و معقول برای الهیّات ناامید کننده و ایدئولوژی‌های زیان آور است؛ زیرا با اعتقاد به اومانیسم، خوش بینی، امید، حقیقت طلبی، تساهل، بردباری، عشق، ترحّم، دل‌سوزی، زیبایی و عقل‌گرایی به جای بدبینی، یأس، جزم‌گرایی، گناه، خشم و نفرت، تعصّبت‌ها و ایمان کورکورانه و غیر عقلانی حاکم می‌گردد.

در این میان، مؤلّفه‌هایی همچون «بی همتایی فرد انسانی»، «خرد» و «روش علمی»، هسته مرکزی و کانونی اومانیسم را تشکیل می دهند. (ر.ک: دیویس،*۱۳۷۸*)

مبانی انسان شناسی اومانیسم

بنیان گذاران اومانیسم نوین، مبانی انسان شناسی فراوانی را مطرح کرده‌اند که مهم‌ترین این مبانی به شرح زیر است:

۱. انسان، میزان و معیار همه چیز است؛

۲. خردِ انسان، جای خدا و دین او را می‌گیرد و دین و معنویت از متن زندگی به حاشیه‌ای رانده می‌شود، یا از اساس بی اعتبار می‌گردد؛

۳. آرمان نهایی بشر، در قلمرو حیات مادی و زندگی دنیوی تفسیر می‌شود و در لذّت جویی، منفعت طلبی و بهره‌وری بیشتر از موهبت‌های طبیعت از هر راه ممکن و نیز ارضای خواهش‌های نفسانی خلاصه می‌گردد؛

۴. همه چیز با میل، اراده تعدیل نشده انسان رقم می‌خورد و مشروعیت می‌یابد؛ یعنی خاستگاه همه قانون‌گزاری‌ها خواست آرای مردم می‌شود؛

۵. انسان آزادی و اختیار مطلق می‌یابد؛ به گونه‌ای که کسی نمی‌تواند و نباید این آزادی و اختیار را از او بازستاند؛

۶. با نظام‌های فکری ـ فلسفی، باورهای دینی و ارزش‌های اخلاقی و انسانی مخالفت می‌شود؛

۷. هر انسانی، چونان یک نوع منحصر به فرد مطرح می‌گردد. (فرد گرایی نه جمع‌گرایی)؛

۸. انسان، نه محصول محیط خویش، بلکه آفرینشگر محیط خود دانسته می‌شود؛

۹. شایستگی شخصیتی افراد انسانی می‌تواند بدون ایمان به خداوند شکل بگیرد؛

۱۰. انسان مالک همه چیز می‌شود و خداوند تأثیر گذار بر سرنوشت او قلمداد نمی‌شود؛

۱۱. انسان، حیوان «حیوان سیاسی» پنداشته می‌شود؛

۱۲. ریاضت‌های جسمانی رد می‌شود و توجه به جسم و لذت‌های جسمانی مطلوب اصلی به شمار می‌آید؛

۱۳. وجود مذهب همچون عاملی روبنایی به منظور ترویج ارزش‌های شخصی انسانی و اصلاح اجتماعی لازم شمرده می‌شود، ولی چنین مذهبی، حتی می‌تواند، مانند مذهبِ بشری اگوست کنت کاملا ملحدانه باشد.*

مقایسه

اکنون که تا اندازه‌ای به ویژگی‌های انسان در نگاه اسلام و انسانِ مورد نظر اومانیسم

* این قسمت، از این کتاب‌ها گرفته شد: دیویس، همان: ص۶، ۳۶ـ۳۹، ۹۲ـ۹۴، ۱۶۵ـ۱۶۶؛ کهون، *۱۳۸۱:* ص۲۵۹ـ۲۷۲، ۲۸۱ـ۳۱۸)؛ صانع‌پور، همان: ص۳۰، ۳۲، ۶۶ـ۶۷، ۹۱ـ۹۲، ۱۰۲ـ۱۰۳.

آگاهی یافتیم، جـا دارد بـه مقایـسه دو دیـدگاه بپـردازیم تـا روشـن شـود کـه کـدام‌یـک، واقع بینانه‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر است:

الف) انسان اومانیستی از خدا بریده است و به معبودهای گوناگون و دروغین دل بـسته است، ولی خاستگاه دل‌بستگی‌های انسان دینی به غیر خدا، دل‌بستگی بـه خـدا اسـت و او برای رضای خداست که به غیر خدا عشق می‌ورزد، یعنی در نزد او، هـیچ عـشقی بـه پـای عشق خدا نمی‌رسد:

وَالَّذینَ آمَنُوا اَشَدُّ حُبّاً لِلّهِ. (بقره (۲)، آیه ۱۶۵)

آنان که ایمان آورده اند، شدیدترین عشق را به خدا می‌ورزند.

ب) انسانِ اومانیستی، از همه کرامت‌ها و شرافت‌های انسانی و فضیلت‌های اخلاقی دور شده و به مرتبه «حیوان سیاسی» تنزّل یافته است؛ یعنی تنها به لـذت‌هـای مـادی و دنیـوی می‌اندیشد؛ ولی انسان در نگاه اسلام، افزون بر اینکـه کرامـت ذاتـی دارد، در پرتـو تقـوا و بندگی خدا به کرامت‌ها و شرافت‌های اختیاری نیز می‌رسد تا جایی کـه از فرشـتگان الهـی نیز برتر می‌شود. او افزون بر لذت‌های مشروع و معقول مادی و جسمی، از لذت‌های عمیق روحی و معنوی نیز برخوردار می‌شود.

ج) انسان اومانیستی گرچه به آزادی‌هـای ظـاهری در عرصـه زنـدگی مـادی و دنیـوی رسیده است، از تکالیف‌های دینی و تعهدات انسانی گریخته است، ولی در برابر، به بدترین نوع بندگی یعنی بندگی و بردگی نفسانی دچار شده است. او عنانِ نفس و روح خـویش را به دست هواها و خواهش‌های شیطانی سپرده است و در نتیجه، دچار بدترین نوع اسـارت، یعنی اسارت روحی شده است. اما انسان دینی، گرچه از پـاره‌ای آزادی‌هـای ظـاهری منـع شده است، ولی در برابر، به بهترین نوع آزادی یعنی آزادی روحی و آزادگی معنوی رسـیده است و از این رهگذر، به آرامش روحی و روانی بالایی دست یافته است.

د) انسان‌ها در نگاه اومانیست‌ها، به شهروندان درجه یک و درجه دو تقـسیم مـی‌شـوند آن‌گاه همه حقوق بشر ادعایی، تنها شامل شهروندان درجه یک مـی‌شـود، ولـی شـهروندان درجه دو و نیز مردمان دیگر کشورها ارزش لازم را نمی‌یابند. همچون ملت‌های دیگـر نـزد آنها تنها چونان ابزاری برای رسیدن به منافع مادی و لذات‌های جـسمانی بیـشتر مطـرح در

نظر گرفته می‌شوند. این حقیقت را می‌توان از نوع رفتار آنان با دیگر ملّت‌ها دریافت، ولی انسان در اندیشه اسلامی، از هر نژاد و ملّیتی، دارای احترام و ارزش است. همه انسان‌ها از حقوق برابر برخوردارند؛ زیرا در آموزه‌های اسلامی، انسان‌ها با هر رنگ و ملّیتی، عیال خدا شمرده شده‌اند.

هـ) انسان اومانیستی گرچه طبیعت را به تسخیر خویش درآورده است، ولی از عالم غیب و ملکوت جهان و نیز از جهان آخرت بازمانده و از حقایق آن جهان بی‌خبر است، ولی انسان در تربیت دینی، این گونه نیست. او افزون بر برخورداری از موهبت‌های طبیعت و نعمت‌های مادی، به دلیل بصیرت ایمانی، به حقایق غیبی و باطنی نیز دست می‌یابد، از این رو، افق اندیشه‌اش را از عالم ماده به ملکوت اعلی و باطن عالم جهت می‌دهد و خود را در این دنیای مادی منحصر نمی‌سازد.

و) انسان اومانیست غربی، گرچه در زندگی مادی و صنعتی پیش رفته، ولی به دلیل دوری از معنویت و اخلاق، دچار بحران‌های روحی و روانی شده است. او آینده را تاریک و سیاه می‌بیند و خود را گرفتار پوچی و سرخوردگی می‌یابد. این حقیقتی است که بسیاری از جامعه‌شناسان و تحلیل‌گران مسائل سیاسی و اجتماعی غربی بدان اعتراف کرده و هشدار داده‌اند (ر.ک: تافلر، *۱۳۷۱ش*: ص۴، ۵، ۱۷و۵۰۳؛ حاجتی، *۱۳۸۱ش*: ص۱۵۳ـ۱۸۶)، ولی انسان دین‌دار هر چند از نظر پیشرفت صنعتی و زندگی و رفاه مادی در مرتبه پایین‌تری باشد، هیچ گاه سرخورده و ناامید نمی‌شود و احساس پوچی روحی نمی‌کند، بلکه پیوسته امیدوار است و آینده را روشن و خود را رستگار می‌بیند.

ز) انسان اومانیست غربی، از طریق آرای عمومی، به همه خواهش‌های نفسانی‌اش مشروعیت می‌بخشد، ولی انسان مسلمان آمال و آرزوهای خود را با خواست و اراده الهی هماهنگ می‌سازد و پاره‌ای از خواسته‌هایش را که با آموزه‌های دین الاهی ناسازگارند، کناری می‌نهد.

ح) در تفکر اومانیستی، عقل و خرد انسانی از دین وحیانی جدا شده است و همه راه‌کارها و راه حل‌های زندگی، از ره‌آوردهای عقلی و علمی طلب می‌شود، ولی باید دانست که عقل بریده از وحی و در بند هوا و هوس و اسیر غریزه‌های نفسانی افسار

گسیخته، هرگز نمی‌تواند مصالح راستین انسان را بازشناسد و راه درست کمال انسانی را به او بازنماید. گواه روشن این حقیقت، تصویب قوانینی برای رسمیت بخشیدن به هم‌جنس بازی و مانند آن در بسیاری از جوامع غربی است که جز زیان‌های جسمی و روحی سودی ندارد.

اما در تفکر اسلامی، عقل نه کاملاً نادیده گرفته می‌شود و نه به طور مطلق پذیرفته می‌گردد. در بخشی از احکام و قوانین از عقل کمک گرفته می‌شود و در بخش دیگر که عقل را به آن راهی نیست، از منابع نقلی (کتاب و سنّت) سود می‌جوید؛ یعنی عقل و نقل به یاری هم، راه زندگی متعالی و معقول را فرا راه انسان می‌گشایند.

از این رو، احکام شرعی، برخلاف عقل و فطرت نیستند، بلکه عقل مؤیّد آنها است؛ زیرا اسلام، دین عقل و فطرت است.

ط) در نگاه اومانیسم، انسانیت انسان رو بنا است و صفات حیوانی و نفسانی او، زیر بنا و اصل پنداشته می‌شود. از این رو، همه تلاش انسان غربی برای تأمین نیازهای حیوانی و ارضای خواسته‌های نفسانی است و نیازهای جنبه روحی و معنوی انسان یا به کلی فراموش می‌گردد و یا هماهنگ با بُعد حیوانی تعریف می‌شود؛ به گونه‌ای که مزاحمتی برای امیال نفسانی و زندگی مادی و حیوانی‌اش فراهم نکند.

اما در دیدگاه اسلامی، انسانیت انسان زیربنا است و جنبه حیوانی و نیازهای مادّی اوست هر چند مهم است و در حد معقول و مشروع برآورده می‌شود، ولی ـ وسیله‌ای برای تعالی روحی و معنوی انسان است. همچنین تلاش‌های انسان برای شکوفایی استعدادها و پرورش ملکات نفسانی و مکارم اخلاقی صورت می‌پذیرد و همه فعالیت‌های دنیوی انسان هماهنگ با این هدف برتر انجام می‌گیرد. پس توجه اسلام به انسان همه جانبه و واقع بینانه‌تر است.

نتیجه گیری

انسان موجودی دو بعدی و دارای جسم و روح است و حقیقت او، با روح است و روح نیز، عنصری مجرد است. انسان افزون بر مشترکاتی که با حیوانات دارد، امتیازاتی نیز دارد که از جمله می‌توان به عقل، اراده، قدرت اندیشه و گزینش، فطرت و گرایش‌های فطری او اشاره کرد. اومانیسم، انسان را محور هستی و مالک آن می‌داند و حقوق و آزادی‌های انسان را نامحدود و مقدم بر همه چیز می‌شمارد. این مکتب بشری، زندگی و

هدف‌های زندگی انسانی را به همین دنیا و منافع مادی محدود می‌داند.

اما اسلام، افزون بر اینکه انسان را گل سرسبد هستی و محور آفرینش می‌داند، ولی هویت، سعادت و آرمان‌های او را در مسیر خدا و اراده او می‌جوید. به همین دلیل، هم زندگی و هم هدف‌های انسان را در حوزه‌های فراگیر مادی و معنوی و دنیوی و اخروی و در چارچوب دین می‌شناسد و به موازات آن، هرگونه حقوق او را نیز در در همین چارچوب می‌خواهد. انسان در اسلام دارای کرامت ذاتی و روح خدایی و صاحب اختیار خویشتن و قابل رشد و تعالی معنوی است. انسان‌ها از هر نژاد و ملتی که باشند، از نظر اسلام برابرند و از حقوق و حرمت و کرامت انسانی برابر با دیگر انسان‌ها برخوردارند.

منابع و مآخذ

۱. *قرآن کریم*
۲. *نهج البلاغه* (صبحی صالح)
۳. ابن سینا، شیخ الرئیس، *احوال النفس الناطقه*، تحقیق: دکتر احمد فؤاد الاهوانی، قاهره، چاپ اول، ۱۳۷۱ ق.
۴. ــــــــــــــــ *التعلیقات لابن سینا علی حواشی «کتاب النفس لارسطاطالیس»*، مندرج در کتاب *ارسطو عندالعرب*، عبدالرحمن بدوی، طبع قاهره، ۱۹۷۳م.
۵. ــــــــــــــــ *رسائل ابن سینا*، ضیاء الدین دُرّی، تهران، انتشارات مرکزی، ۱۳۶۰ش.
۶. ابن شعبه حرّانی، محمدحسن، *تحف العقول*، ترجمه و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۳ش و ۱۴۰۴ق.
۷. احمدی، بابک، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۷۴ش.
۸. ــــــــــ *معمای مدرنیته*، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۳ش.
۹. انیشتاین، آلبرت، *دنیایی که من می‌بینم*، فریدون سالکی، تهران، مطبوعاتی پیروز، بی‌تا.
۱۰. باربور، ایان، *علم و دین*، بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، دوم، ۱۳۷۴ش.
۱۱. برژنسگی، زی بیگینو، *خارج از کنترل اغتشاش جهانی در قرن بیست و یکم*، عبدالرحیم نوه ابراهیم، تهران، نشر اطلاعات، ۱۳۷۲ش.
۱۲. پازارگاد، بهاءالدین، *مکتب‌های سیاسی*، تهران، انتشارات اقبال، چاپ اول، بی تا.

۱۳. تافلر، الوین، *موج سوم*، شهین‌دخت خوارزمی، تهران، نشر مترجم، ۱۳۷۱ش.
۱۴. تمیمی آمدی، *شرح غررالحکم و دررالکلم*، تصحیح: سید جلال الدین محدث، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ش.
۱۵. جعفری، محمدتقی، *آفرینش و انسان*، قم، مرکز مطبوعاتی دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۴۴ش.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، *حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب*، تهران، نشر دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول، ۱۳۷۰ش.
۱۷. ـــــــــــــــ تفسیر موضوعی قرآن *(فطرت در قرآن)*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸، ج۱۲.
۱۸. ـــــــــــــــ *فلسفه حقوق بشر*، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
۱۹. ـــــــــــــــ *کرامت در قرآن*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ دوم، ۱۳۶۷ش.
۲۰. جیمز، ویلیام، *دین و روان*، ترجمه: مهدی قائنی، قم، دارالفکر، چاپ سوم، ۱۳۶۷ش.
۲۱. حاجتی، احمدرضا، *عصر امام خمینی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.
۲۲. حسن زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل به معقول*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۰۴ق.
۲۳. ـــــــــــــــ *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۷۱ش.
۲۴. ـــــــــــــــ *معرفت نفس*، تهران، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۱.
۲۵. ـــــــــــــــ *یازده رساله فارسی* (فلسفی، منطقی و عرفانی)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳.
۲۶. حلبی، علی اصغر، *انسان در اسلام و مکاتب غربی*، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۷۴ش.
۲۷. دیویس، تونی، *اومانیسم*، عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
۲۸. رجبی، محمود، *انسان شناسی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۹. زرشناس، شهریار، *مبانی نظری غرب مدرن*، تهران، نشر کتاب صبح، ۱۳۸۱ش.
۳۰. شیرازی، صدرالدین محمد، *اسفار اربعه*، بیروت، دار احیاء تراث عربی، طبع سوم، ۱۹۸۱م.
۳۱. ـــــــــــــــ *الشواهد الربوبیه*، ترجمه و تفسیر: جواد مصلح، تهران، انتشارات

سروش، ۱۳۶۶ش.
۳۲. ــــــــــــــــــ *المبدأ و المعاد*، با مقدمه و تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش.
۳۳. ــــــــــــــــــ *المبدأ و المعاد*، قم، مکتبهٔ المصطفوی، بی‌تا.
۳۴. ــــــــــــــــــ *تفسیر القرآن الکریم*، تعلیقات ملاعلی نوری، تصحیح: محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۱ش (۱۴۰۲ق)، ج ۲.
۳۵. ــــــــــــــــــ *مفاتیح الغیب فی تکون الانسان و قوی نفسه*، با تعلیقات ملا علی نوری، تصحیح و مقدمه: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
۳۶. صانع پور، مریم، *نقدی بر مبانی معرفت شناسی اومانیستی*، نشر کانون اندیشه جوان، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
۳۷. طباطبایی، سید محمدحسین، *نهایهٔ الحکمهٔ*، قم، مرکز طبع و نشر دارالتبلیغ اسلامی، چاپ اول، بی‌تا.
۳۸. عبید، دکتر رئوف، *انسان روح است نه جسم*، زین العابدین کاظمی خلخالی، تهران، انتشارات امجد، چاپ هفتم، بی‌تا.
۳۹. فروم، اریک، *انسان برای خویشتن*، اکبر تبریزی، تبریز، نشر کتابخانه بهجت، ۱۳۷۰ش.
۴۰. ــــــــــ *بحران روانکاوی*، اکبر تبریزی، تهران، انتشارات فیروزه، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ش.
۴۱. کارل، الکسیس، *انسان موجود ناشناخته*، پیروز دبیری، تهران، شرکت افست، ۱۳۵۴ش.
۴۲. کاسیرر، ارنست، *فلسفه روشنگری*، یدالله موقن، تهران، نشر نیلوفر، ۱۳۷۰ش.
۴۳. کهون، لارنس، *از مدرنیسم تا پُست مدرنیسم*، عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۶ش.
۴۵. ــــــــــــــــــ *معارف قرآن*، قم، انتشارات در راه حق، چاپ اول، ۱۳۶۷ش.
۴۶. مطهری، مرتضی، *مقالات فلسفی*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۶۶، ج ۱.
47. Edwards Paul, *The Encyclopedia of philosophy*, New York, Macmillan, 1967, IV.